

HUME Y LA METAFÍSICA: ENTRE EL POSITIVISMO LÓGICO Y LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS
Universidad Pontificia de Salamanca

RESUMEN

El objetivo de este artículo es precisar la posición de Hume ante la metafísica y su significado para la misma. Para ello, considera la crítica de Hume desde el Positivismo lógico y desde la filosofía crítica de Kant. A pesar de la afinidad con el neopositivismo en aspectos importantes, el proyecto de Hume no encaja del todo con el intento neopositivista de una superación de la teoría del conocimiento y de una eliminación de la idea de la filosofía como fundamentación última. La ciencia del hombre de Hume se presenta como una filosofía primera. A lo que sí se opone Hume es a que la metafísica se convierta en refugio del dogmatismo y la superstición. Frente a ello, quiere poner la metafísica al servicio de la vida. Por su parte, Kant vio en la indagación humeana del origen de nuestros conceptos un paso decisivo para una reforma de la metafísica. Censura de Hume que se quedara estancado en un escepticismo; pero, al mismo tiempo, ve en dicho escepticismo un paso obligado hacia el camino crítico.

Palabras clave: Científico, criticismo, dogmatismo, escepticismo, filosofía primera, naturaleza humana.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to establish Hume's position on metaphysics and its significance. This has been done by taking Hume's position from the standpoint of

Logical positivism and Kant's critical philosophy. Despite being similar to neo-positivism in significant aspects, Hume's project does not entirely agree with the neo-positivist attempt of overcoming the theory of knowledge and removing the concept of philosophy as the ultimate foundation. Hume's science of man is presented as a first philosophy. Hume is indeed against the idea of metaphysics becoming a refuge for dogmatism and superstition. On the contrary, he wishes to put metaphysics at the service of life. For his part, Kant observed in the Humean enquiry of the origin of our concepts a decisive step for a reform of metaphysics. Censorship by Hume, who will be blocked with skepticism; simultaneously, however, he sees in such skepticism a mandatory step towards the critical path.

Keywords: Scientific, criticism, dogmatism, skepticism, first philosophy, human nature.

INTRODUCCIÓN

Como es bien sabido, Hume es uno de los exponentes más destacados de la crítica a la metafísica. Es usual catalogar el empirismo moderno entre los grandes “movimientos antimetafísicos”, junto al materialismo y al escepticismo antiguos, y al nominalismo medieval¹. Sin embargo, no es menos cierto que la filosofía moderna representa un impulso renovador de la filosofía. Bajo el impacto de la nueva ciencia, filósofos como Descartes, Locke, Hume, Kant, sienten la necesidad de someter a discusión la cientificidad del conocimiento metafísico mismo.

En este artículo partimos de la convicción de que crítica a la metafísica no significa necesariamente antimetafísica; y que el nivel de fundamentalidad propio de la filosofía primera es susceptible de distintas determinaciones², entre ellas, la gnoseológico-crítica, típica de la modernidad filosófica³.

Desde estos presupuestos, las preguntas que me gustaría plantear son las siguientes: ¿Significa la crítica de Hume la eliminación de toda metafísica? ¿O más bien puede leerse dicha crítica como un intento de refundación de la misma? ¿Se trata de un paso necesario, obligado, hacia una nueva metafísica?

1 Cf. Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990), 39.

2 Cf. Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica* (Barcelona: Anthropos, 1988), 18-19.

3 Cf. Ana María Andalu, “El giro gnoseológico-crítico de la Filosofía Primera. Pérdidas y rendimientos”, en *La Filosofía primera*, ed. Ildefonso Murillo (Madrid: Ediciones Diálogo Filosófico, 2012), 33-53.

Para abordar estos interrogantes consideraré la posición de Hume desde el Positivismo lógico y desde la filosofía crítica de Kant.

El discurso se estructura en cuatro apartados. El primero destaca algunos aspectos en los que Hume aparece como un precursor del Positivismo lógico; pero llama también la atención sobre otros puntos en los que la asociación de la filosofía humeana con este movimiento resulta, como mínimo, ambigua. El segundo apartado se centra en los ideales programáticos del *Treatise* y del *Enquiry*, e interpreta la propuesta de Hume de una ciencia de la naturaleza humana en el sentido de una nueva filosofía primera. El tercer apartado versa sobre la valoración que hace Kant de la filosofía de Hume; especialmente, de su escepticismo. El último apartado, de carácter conclusivo, quiere resaltar cuál es la preocupación central de Hume en su actitud ante la metafísica y formula algunas consideraciones críticas.

I. ¿ELIMINACIÓN DE LA METAFÍSICA?

Es un hecho que el movimiento del Positivismo lógico considera a Hume como uno de sus precursores⁴.

En *Lenguaje, verdad y lógica*, Ayer afirma de Hume “no sólo que en la práctica no fue un metafísico, sino que rechazó explícitamente la metafísica”⁵. Y como evidencia de ello cita el pasaje con el que concluye el *Enquiry*⁶. Ese

4 Cf. Alfred Jules Ayer, comp., *El positivismo lógico* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978), 10.

5 Alfred Jules Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1977), 61.

6 “‘Si tenemos en nuestra mano un volumen –dice–, de la divinidad, o de la escuela metafísica, por ejemplo, preguntémosnos: Contiene algún razonamiento abstracto relativo a la cantidad o al número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental relativo a la realidad y a la existencia? No. Arrojadlo entonces a las llamas, porque no contiene más que falacia y engaño’. ¿Qué es esto, más que una versión retórica de nuestra propia tesis de que una frase que no exprese o una proposición formalmente verdadera o una hipótesis empírica está desprovista de significación literal?”. Ayer, *Lenguaje*, 61. Cf. también Ayer, *El positivismo lógico*, 15. Ver el pasaje final del *Enquiry* en David Hume. Para David Hume usamos David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, en David Hume, *The philosophical Works*, vol. 4, ed. Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose (Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1964). Esta edición citada es una reimpresión de new edition London 1886. Vols. 3 and 4: London 1882. Además, añadimos a continuación la paginación correspondiente a la edición David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, en *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. Lewis Amherst Selby Bigge (Oxford: Clarendon Press, [1902] 1975). La paginación de Selby Bigge se incluye en la versión española David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta (Madrid: Alianza Editorial, 1988), que es la 5 reimpresión de la primera edición de 1980. La traducción de los textos y las referencias en las notas a pie de página a la versión española del *Enquiry* corresponden a esta edición y que también señalamos en último lugar. Sobre este texto de Ayer, cf. Hume, *An Enquiry*, 135; Hume, *Enquiry*, 166; Hume, *Investigación*, 192. Para una actualización de las traducciones de Hume al español, cf. José Luis Tasset

pasaje final del *Ensayo* “constituye”, a juicio de Ayer, “un excelente enunciado de la postura del positivista”⁷.

A pesar de que los positivistas lógicos pretendían incorporar también la lógica contemporánea, especialmente, el simbolismo de Frege, Peano y Russell (de ahí la denominación de Positivismo “lógico”), “su actitud general –escribe Ayer– es la misma de Hume”⁸.

En este sentido, Ayer se refiere a la correspondencia entre la división humeana de todos nuestros razonamientos en “relaciones de ideas y cuestiones de hecho (*matters of fact*)” y a la división neopositivista de todas las “proposiciones significativas” en “proposiciones formales como las de la lógica o las matemáticas puras”, que son “tautológicas”, y “proposiciones fácticas”, para las que se exige que sean “verificables empíricamente”⁹.

Como es sabido, según Hume, el álgebra, la aritmética (y hasta cierto punto la geometría¹⁰) se basan en relaciones de ideas; sus afirmaciones son intuitiva o demostrativamente ciertas, independientemente de la experiencia; en cambio, “todos nuestros razonamientos sobre cuestiones de hecho se basan en la relación de causa y efecto”; “el conocimiento de esta relación no se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia”¹¹.

Ciertamente, el criterio de la experiencia en los positivistas lógicos, de acuerdo con su criterio de verificabilidad, se refiere sobre todo a la cuestión de la posibilidad o no de formular las observaciones que inducirían a aceptar como verdadera una declaración factual o a rechazarla como falsa¹². En cambio, en Hume, el criterio empirista de significado se refiere más bien a la posibilidad o no de indicar la impresión o impresiones de las que *deriva* una determinada idea.

y Raquel Díaz, “Addenda 2011-2015. David Hume. Una bibliografía de ediciones españolas e iberoamericanas”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 67 (2016): 179-188.

7 Ayer, *El positivismo lógico*, 16.

8 Ayer, *El positivismo lógico*, 16.

9 Ayer, *El positivismo lógico*, 15-16.

10 Cf. sobre ello, David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*, en David Hume, *Philosophical*, vol. 1, 373-374. Como con el *Enquiry* añadimos a la edición de Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, la referencia de la edición de Selby Bigge: David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*, ed. Lewis Amherst Selby Bigge (Oxford: Clarendon Press, [1888] 1978) y la versión Española en la 4ª reimpresión de 2008 de la edición de 2005, que incluye la paginación de Selby Bigge: David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque (Madrid: Tecnos, 2008). Cf. Hume, *Treatise*, 71-72; Hume, *Tratado*, 129-130.

11 Hume, *An Enquiry*, 20-24; Hume, *Enquiry*, 26-28; Hume, *Investigación*, 47-50.

12 Sobre el criterio de verificabilidad, cf. Ayer, *Lenguaje*, 40-42.

A pesar de todo, la división de Hume se correspondería con las dos únicas clases de proposiciones posibles admitidas por los positivistas: las que expresan algo formalmente verdadero o falso y aquellas que expresan algo susceptible de prueba empírica.

Lo que importa subrayar ahora es que, para los positivistas, todos aquellos discursos que no expresen uno de estos dos tipos de proposiciones no constituyen proposiciones con sentido; tal es el caso, a su juicio, de los enunciados metafísicos¹³:

“podemos definir una frase metafísica como una frase que pretende expresar una proposición auténtica, pero que, de hecho, no expresa ni una tautología ni una hipótesis empírica. Y como las tautologías y las hipótesis empíricas forman la clase entera de las proposiciones significantes, estamos justificados al concluir que todas las afirmaciones metafísicas son absurdas”¹⁴.

Por tanto, desde el punto de vista de los dos tipos de razonamientos que Hume considera admisibles, parece claro que el pasaje del final del *Enquiry* puede considerarse como un precedente de la eliminación positivista de la metafísica.

Hay otro aspecto importante en el que los positivistas dicen enlazar con Hume y, en general, con el empirismo inglés. Dicho aspecto se refiere a la función de la filosofía como una “actividad esencialmente analítica”¹⁵. Para los positivistas, si la filosofía quiere hacer alguna contribución al conocimiento científico, debe “emanciparse de la metafísica”¹⁶ y limitarse al “análisis”¹⁷. En este sentido,

13 Cf. Ayer, *El positivismo lógico*, 16.

14 Ayer, *Lenguaje*, 47. Sobre los dos tipos de proposiciones con sentido y la condena de las proposiciones de la metafísica como pseudoproposiciones, por no pertenecer a ninguna de esas dos clases, cf. También Rudolf Carnap, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en Ayer, *El positivismo lógico*, 82 ss.

15 Ayer, *Lenguaje*, 63.

16 Ayer, *El positivismo lógico*, 16.

17 “(...) si el filósofo ha de sostener su pretensión de hacer una contribución especial al acervo de nuestro conocimiento, no debe intentar formular verdades especulativas, ni buscar primeros principios, ni hacer juicios *a priori* acerca de la validez de nuestras creencias empíricas. En realidad, tiene que limitarse a trabajos de esclarecimiento y de análisis”. Ayer, *Lenguaje*, 58. Sobre la tarea de la filosofía como tarea de aclaración del sentido de las proposiciones, cf. También Moritz Schlick, “El viraje de la filosofía”, en Ayer, *El positivismo lógico*, 62 ss. Igualmente, para Carnap, la filosofía sólo tiene derecho a la existencia como método de análisis lógico. Éste tiene un doble uso, “negativo” y “positivo”: el primero “sirve para la eliminación de palabras asignificativas y de pseudoproposiciones carentes de sentido”. El segundo “sirve para el esclarecimiento de los conceptos significativos y de las auténticas proposiciones, sirve para la fundamentación lógica de la ciencia fáctica y de la matemática (...) La tarea bosquejada del análisis lógico, es decir, la investigación de los fundamentos del conocimiento, es lo que

Ayer escribe que las obras filosóficas de Hume son, “aparte de ciertos pasajes que tratan de cuestiones de psicología, obras de análisis”¹⁸.

En efecto, el libro primero del *Tratado* y el *Enquiry* están dominados en buena medida por la tarea de análisis de los conceptos metafísicos. Dicho análisis consiste en aplicar a estos el principio empirista de significado, conocido entre los comentaristas como principio de la copia o principio de correspondencia, una de cuyas formulaciones más precisas encontramos en el siguiente pasaje del *Ensayo*:

“si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos *de qué impresión se deriva la supuesta idea*; y si es imposible asignarle una, esto serviría para confirmar nuestra sospecha”¹⁹.

Que Hume piensa en este principio como un método de análisis para determinar el significado o la falta de significado de los términos metafísicos, queda patente también en este otro texto del *Abstract*:

“NUESTRO autor piensa “que ningún descubrimiento podría haberse hecho más felizmente para decidir todas las controversias relativas a las ideas que éste: que las impresiones son siempre los precedentes de ellas, y que toda idea con que sea equipada la imaginación, hace primeramente su aparición en una correspondiente impresión. Estas últimas percepciones son todas tan claras y evidentes, que no admiten controversia; si bien muchas de nuestras ideas son tan oscuras, que es casi imposible incluso para la mente, que las forma, decir exactamente su naturaleza y composición”. De acuerdo con ello, cuando una idea es ambigua, nuestro autor apela siempre al recurso de la impresión, que ha de tornarla clara y precisa. Y cuando sospecha que un término filosófico no tiene idea alguna aneja a él (como es harto común) pregunta siempre *¿de qué impresión se deriva esta idea?* Y si no puede aducirse impresión alguna, concluye que el término es del todo irrelevante. De esta manera es como examina nuestra idea de *sustancia* y *esencia*; y sería de desear que este riguroso método fuese más practicado en todos los debates filosóficos”²⁰.

entendemos como ‘filosofía científica’ por contraposición a la metafísica”. Carnap, “La superación”, 84.

18 Ayer, *Lenguaje*, 61.

19 Hume, *An Enquiry*, 17; Hume, *Enquiry*, 23; Hume, *Investigación*, 37.

20 David Hume, *An Abstract of a Book lately Published; Entitled, A Treatise of Human Nature. &c. Wherein The chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained* (London: Printed for

Sin embargo, hay, al menos, otros dos puntos, en los cuales la asociación de Hume con los neopositivistas resulta, como mínimo, ambigua.

Uno de ellos es el siguiente: para los positivistas lógicos la eliminación de la metafísica supone, al mismo tiempo, la superación de la teoría del conocimiento. Encontramos un testimonio de ello en el trabajo de Moritz Schlick, titulado “El viraje de la filosofía”. Para Schlick lo único importante del conocimiento es “su forma lógica”²¹, lo cual, según él, nos permite liberarnos de los problemas tradicionales de la teoría del conocimiento:

Las investigaciones relativas a la “capacidad humana de conocimiento”, en la medida en que no forman parte de la psicología, son remplazadas por consideraciones acerca de la expresión, de la representación, es decir, acerca de todo “lenguaje” posible en el sentido más general de una palabra. Desaparecen las cuestiones relativas a la “validez y límites del conocimiento”. Es cognoscible todo lo que puede ser expresado, y ésta es toda la materia acerca de la cual pueden hacerse preguntas con sentido. En consecuencia, no hay preguntas que en principio sean incontestables, ni problemas que en principio sean insolubles. Los que hasta ahora se han considerado así no son interrogantes auténticas, sino series de palabras sin sentido²².

De hecho, Carnap aplica “el dictamen de carencia de sentido”²³ a las posiciones epistemológicas típicas de una metafísica del conocimiento (realismo, idealismo, fenomenismo, entre otras)²⁴.

Ciertamente, en Hume la investigación sobre el entendimiento humano se desarrolla en íntima conexión con la psicología; pero no podría hablarse de una superación de la teoría del conocimiento, al menos en lo que concierne al problema del alcance y los límites del entendimiento humano, pues Hume plantea expresamente esos problemas. Por otro lado, al mismo tiempo, tal vez Hume sí

C. Borbet, 1740), 10-11. Dicho texto se recoge en David Hume, *Un Compendio de un Tratado de la naturaleza humana 1740. Un Panfleto, hasta ahora desconocido, por David Hume*, intr. J. M. Keynes y P. Sraffa, ed. bilingüe Carmen García y Antonio García (Valencia: Revista Teorema, 1977). En efecto, esta edición española incluye la “Introducción” que J. M. Keynes y P. Sraffa publicaron en su reimpre-
sión del texto original del Abstract, en 1938, y en la que defienden que el autor del Abstract es Hume.

21 Schlick, “El viraje”, 61.

22 Schlick, “El viraje”, 61.

23 Carnap, “La superación”, 83.

24 “(...) todas aquellas direcciones metafísicas a las que impropriamente se designa de ordinario como direcciones epistemológicas, tales como el realismo (en tanto que éste quiere indicar algo más que el dato empírico de que los procesos exhiben una cierta regularidad, la que posibilita la aplicación del método inductivo) y sus oponentes: el idealismo subjetivo, el solipsismo, el fenomenalismo y el positivismo (en su sentido antiguo)”. Carnap, “La superación”, 83-84.

podría suscribir algunas de las citadas afirmaciones de Carnap; por ejemplo, la carencia de sentido de la discusión sobre el realismo, el idealismo u otras posiciones metafísicas sobre el conocimiento.

El otro punto, igualmente ambiguo, hace referencia a la eliminación neopositivista de la idea de la filosofía como fundamentación última. M. Schlick, en su rechazo de la concepción tradicional de la filosofía como un sistema de proposiciones escribe: “(...) era un error suponer que la base (del edificio de la ciencia) estaba formada por ‘proposiciones filosóficas’ (las proposiciones de la teoría del conocimiento) y coronada por una cúpula de proposiciones filosóficas (llamadas metafísica)”²⁵.

Schlick, al negar que la tarea de la filosofía consista en construir proposiciones, rechaza la idea de que ésta “debe proporcionar al conocimiento su soporte definitivo” y se opone al “dogma” de que “proporciona axiomas *a priori* incondicionalmente verdaderos”²⁶.

Ahora bien, en Hume, tal como mostraremos en el siguiente apartado, la idea de una ciencia de la naturaleza humana y la problemática gnoseológica asociada a ella parecen adquirir rasgos de una filosofía primera, en el sentido de una indagación de principios y de una fundamentación del edificio de las ciencias. Otra cosa es de qué tipo de principios y de fundamentos se trate²⁷. En todo caso, la afiliación de Hume al Neopositivismo no encaja del todo con el intento de éste de una superación de la teoría del conocimiento y de la eliminación de la idea de la filosofía como fundamentación última.

25 Schlick, “El viraje”, 62.

26 Schlick, “El viraje”, 64. La tarea de la filosofía es “la de conferir con un carácter definitivo y final el sentido a los enunciados”. Ibid., 64.

27 Por ejemplo, en la última sección del *Enquiry* Hume rechaza explícitamente la idea de un principio último, al estilo del de Descartes: “Aconseja una duda universal, no sólo de nuestras opiniones y principios anteriores, sino también de nuestras mismas facultades de cuya veracidad, dicen ellos, nos hemos de asegurar por una cadena de razonamientos deducida a partir de algún principio original, que no puede ser falaz o engañoso. Pero *ni hay tal principio original que tiene prerrogativa sobre todos los demás*, que son evidentes por sí mismos y convincentes, o si lo hubiera, ¿podríamos dar un paso más allá de él si no fuese por el uso de esas mismas facultades en las que se supone que ya no tenemos confianza?”. Hume, *An Enquiry*, 123; Hume, *Enquiry*, 150-151; Hume, *Investigación*, 177. La cursiva es nuestra.

II. CIENCIA DE LA NATURALEZA HUMANA Y METAFÍSICA. LA CIENCIA DEL HOMBRE COMO FILOSOFÍA PRIMERA

Como sucede en otros representantes de la filosofía moderna (Descartes, Locke, Kant), Hume sitúa en el punto de partida de su reflexión el problema de la metafísica como ciencia.

Refiriéndose a Kant, Zubiri, en *Cinco lecciones de Filosofía*, resume en tres caracteres los requisitos que un campo del saber ha de satisfacer para constituir una ciencia: verdad, método y progreso²⁸. En términos generales, estos tres caracteres son los que Hume echa en falta en la metafísica.

Según su diagnóstico sobre la filosofía en la “Introducción” al Libro Primero del *Tratado* (un diagnóstico que Hume amplía también a las ciencias²⁹), todo en ellas está sometido a discusión; cada nuevo sistema intenta reafirmarse destruyendo al anterior, no hay verdad, sino elocuencia y retórica.

El resultado es el descrédito de la metafísica y una actitud de “aversión”³⁰ hacia la misma.

Ante esta situación, la propuesta de Hume es elaborar una “ciencia del hombre”, que sirva de fundamento seguro al sistema completo de las ciencias:

En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente a la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de ésta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes. Desde este puesto nos será posible extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que más cerca conciernen a la vida del hombre. Y además, con calma, podremos pasar a descubrir más plenamente las disciplinas que son objeto de pura curiosidad. No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia. Por eso, al intentar explicar los principios de la naturaleza huma-

28 Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito* (Madrid: Alianza editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2009), 62.

29 La inclusión de las ciencias en su diagnóstico puede advertirse en las mismas palabras con las que comienza la Introducción al Libro Primero del *Treatise*: “Nada hay que resulte más corriente y natural en aquellos que pretenden descubrir algo nuevo en el mundo de la filosofía y las ciencias que el alabar implícitamente sus propios sistemas desacreditando a todos los que les han precedido”. Hume, *A Treatise*, 305; Hume, *Treatise*, XVII; Hume, *Tratado*, 33. Entiendo que ello se debe a su convicción de que aún no están asentadas sobre un fundamento seguro: una ciencia de la naturaleza humana, que es la propuesta de Hume. Pero, por otro lado, Hume parte de la ciencia newtoniana como referente metódico para construir su nueva ciencia del hombre.

30 Hume, *A Treatise*, 306; Hume, *Treatise*, XVIII; Hume, *Tratado*, 35.

na proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad³¹.

En la “Introducción” al *Tratado* Hume no llama a esta nueva ciencia metafísica; pero la presentación que hace de la misma, la presentación que hace de su “ciencia del hombre”, tiene un cierto aire de familia con la vieja *filosofía primera*. La ciencia de la naturaleza humana conserva de ésta su rango de saber fundamental y presupuesto de toda ciencia.

Sólo que ahora la fundamentalidad no se pone en el ser, sino en la naturaleza humana: ésta es el presupuesto y referente último de todas las ciencias; y no sólo de aquellas que se relacionan directamente con la naturaleza humana, como la lógica, la moral, la crítica artística y la política³², sino también de las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural³³.

Lo que Hume sitúa en la mira principal de su ciencia fundamental es el logro de la cientificidad. De ahí su exigencia de aplicar a esa ciencia el método experimental, es decir, el mismo método utilizado en la filosofía natural: “Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y en la observación”³⁴.

31 Hume, *A Treatise*, 307; Hume, *Treatise*, XX; Hume, *Tratado*, 36-37.

32 Sobre las distintas ciencias, cf. Hume, *A Treatise*, 307; Hume, *Treatise*, XX; Hume, *Tratado*, 36-37; también en Hume, *Abstract*, 7; y Hume, *An Enquiry*, 135; Hume, *Enquiry*, 165-166; Hume, *Investigación*, 192.

33 “Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las *matemáticas*, la *filosofía natural* y la *religión natural* dependen de algún modo de la ciencia del hombre (*science of Man*), pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos”. Hume, *A Treatise*, 306; Hume, *Treatise*, XIX; Hume, *Tratado*, 35.

34 Hume, *A Treatise*, 307-308; Hume, *Treatise*, XX; Hume, *Tratado*, 37. Hume es consciente de que el tipo de experimentación que cabe llevar a cabo en la ciencia del hombre es diferente de la clase de experimentación propia de la filosofía natural. En la ciencia del hombre, más que de experimentos previamente planificados con vistas a la comprobación de algo, se trataría de experiencia en el sentido de “una observación cuidadosa de la vida humana”. Hume, *A Treatise*, 309; Hume, *Treatise*, XXIII; Hume, *Tratado*, 41.

Por un lado, respecto a los fenómenos mentales, experiencia alude en Hume a introspección o experiencia interna; por otro lado, en muchos casos, lo que Hume entiende por experimentos son más bien ejemplos. Además, está el problema del dualismo, que Hume comparte con la tradición racionalista y por el cual se establece una separación entre el mundo exterior y el mundo interno. En el mundo de los fenómenos mentales la experiencia es experiencia privada. Por eso, como destaca Noxon, “los datos a los que (Hume) tenía que enfrentarse son inmunes al análisis matemático, por lo que su teoría no se podía desarrollar por deducción matemática ni se podía someter a las contrastaciones verificadoras aceptables en la ciencia experimental”. James Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume* (Madrid:

De manera que Hume, igual que otros representantes de la modernidad filosófica (como Descartes o Kant), filosofa bajo el impacto de la nueva ciencia de la naturaleza, considerada como el modelo ejemplar de conocimiento.

Es también la preocupación central por la científicidad lo que hace que Hume sitúe en el punto de partida mismo de la ciencia del hombre una investigación sobre la facultad humana de conocer.

Es decir, dado que todas las ciencias son productos del hombre, la certeza y progreso en las mismas dependerá en buena medida de un conocimiento previo de nuestra propia capacidad de conocer: “Es imposible predecir qué cambios y progresos podríamos hacer en las ciencias si conociéramos por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano, y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar”³⁵.

Por tanto, la ciencia del hombre no mira directamente y en primer lugar a los objetos, sino a la facultad humana de conocer, de la cual dependen todas las ciencias.

De este modo, Hume sustituye el enfoque ontológico propio de la filosofía primera tradicional, por un enfoque gnoseológico-crítico y antropocéntrico: su ciencia del hombre, que, sin embargo, es pensada, a mi modo de ver, como una filosofía primera.

Y si mi interpretación es correcta, el análisis de las ideas de la metafísica o “la explicación de las ideas que empleamos”, según la expresión del pasaje anterior, no equivale necesariamente a una eliminación de toda metafísica, sino que dicho análisis debe situarse en el marco de esa nueva ciencia fundamental, concebida, como digo, al modo de una filosofía primera, aunque con los requisitos que harían de ésta una ciencia: sobre todo, el método experimental que aseguraría a esta ciencia su certeza y, con ello, su progreso. Dicho de otro modo, la necesidad del análisis, la necesidad de clarificar el significado de los conceptos metafísicos (que en Hume se determina atendiendo a su origen) respondería al problema de la metafísica como ciencia.

Revista de Occidente, 1974), 123. Sobre el tema de la experimentación en las ciencias morales, frente a la experimentación en el ámbito de la ciencia natural newtoniana, cf. Ibid. p. 112-124 y 125ss.

35 Hume, *A Treatise*, 306-307; Hume, *Treatise*, XIX; Hume, *Tratado*, 35. Esta frase confirma una vez más nuestra observación de que Hume incluye en su diagnóstico no sólo a la metafísica sino a las demás ciencias. La única que podría excluirse es la ciencia de Newton, al menos en lo que se refiere al método experimental. En cambio, Hume es crítico con otros aspectos de Newton y de los newtonianos; especialmente, con el aspecto religioso. Sobre la cuestión Hume-Newton, cf. Noxon, *La evolución*, 41-125.

Por otro lado, la humeana ciencia del hombre comparte con la filosofía primera tradicional su carácter de saber de principios³⁶.

Lo que ocurre es que el criterio y el límite de la observación y la experiencia impide que los principios, en cuestión, sean los principios últimos que tradicionalmente ha buscado la metafísica:

“aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas –y de las más simples– es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica”³⁷.

Los principios que investigará Hume son los principios por los que se rigen nuestras facultades en sus operaciones³⁸. Al hablar de principios, piensa, no en los últimos principios de los metafísicos, sino en principios basados en la “autoridad” de la experiencia, tal como sucede en las demás ciencias³⁹. En lo que respecta a los principios, es Newton, y no Aristóteles, el punto de referencia de Hume⁴⁰.

36 Según el Libro Primero de la *Metafísica* de Aristóteles, “la llamada sabiduría (*sophían*) versa (...) sobre las primeras causas y sobre los principios”. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981b, 27-29.

37 Hume, *A Treatise*, 308; Hume, *Treatise*, XXI; Hume, *Tratado*, 39.

38 He aquí la formulación del “primer principio”: “Todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones”. Hume, *A Treatise*, 316; Hume, *Treatise*, 7; Hume, *Tratado*, 50. El segundo principio se refiere a la “libertad” de la imaginación “para trastocar y alterar el orden de sus ideas” (en Green and Grose no aparece la expresión “el orden de”). Hume, *A Treatise*, 318; Hume, *Treatise*, 10; Hume, *Tratado*, 53. Por su parte, la imaginación se rige en sus operaciones por estos tres “principios universales” de unificación: “ semejanza, contigüidad en tiempo o lugar, y causa y efecto”. Hume, *A Treatise*, 319; Hume, *Treatise*, 10-11; Hume, *Tratado*, 54-55.

39 “Ahora bien, por si se creyera que esta imposibilidad de explicar los últimos principios es un defecto de la ciencia del hombre, yo me atrevería a afirmar que se trata de un defecto común a todas las ciencias y artes a que nos podamos dedicar, lo mismo si se cultivan en las escuelas de los filósofos que si se practican en las tiendas de los más humildes artesanos. Ni unos ni otros pueden ir más allá de la experiencia, ni establecer principio alguno que no esté basado en esa autoridad”. Hume, *A Treatise*, 309; Hume, *Treatise*, XXII; Hume, *Tratado*, 40-41. Sobre ello, cf. también Hume, *An Enquiry*, 11-12; Hume, *Enquiry*, 15-16; Hume, *Investigación*, 29-30.

40 Según Noxon: “La influencia positiva de Newton es particularmente manifiesta en el *Treatise*”. A pesar de las discrepancias en cuanto a “la religión natural abrazada por los newtonianos”, “ya en las primeras páginas se pone de manifiesto la confianza que tenía Hume en los métodos de la ciencia empírica y en su ambición por descubrir un conjunto de principios que explicasen el mundo interno, comparables al sistema newtoniano para el mundo externo”. Otra cosa es que “la ambición juvenil de Newton” acabara marchitándose. Noxon, *La evolución*, 85. “La estructura lógica de la teoría humeana del entendimiento es un reflejo de su modelo newtoniano. Hume intenta derivar los fenómenos del

En esta misma línea, Hume propone sustituir “los inmoderados deseos” del filósofo “de buscar las causas” por el examen de “los efectos de los principios” asociativos de la imaginación en el mundo mental; una propuesta con la que Hume quiere evitar en metafísica la oscuridad y la incertidumbre⁴¹.

Desde el punto de vista de la relación de la ciencia de la naturaleza humana con la metafísica, es importante destacar que en la primera sección del *Enquiry* Hume se presenta expresamente como promotor de una “verdadera metafísica” (*true metaphysics*)⁴². Creo que puede decirse que Hume ve en su ciencia del hombre una metafísica. Veámoslo.

La ciencia de la naturaleza humana puede enfocarse, según Hume, de dos maneras: o bien considerando al hombre como un ser “nacido para la acción”⁴³; o bien tomándolo como “un ser racional más que activo”⁴⁴. A estas dos dimensiones de la naturaleza humana corresponden dos clases de filosofía: la “fácil y asequible” (*easy and obvious philosophy*) y la “filosofía precisa y abstracta” (*the accurate and abstruse*), respectivamente⁴⁵.

Pues bien, es esta segunda “lo que vulgarmente se llama metafísica”⁴⁶. Hume no la rechaza. Al contrario: a pesar de que por su carácter abstracto parece estar alejada de la vida, considera que es imprescindible para que la filosofía práctica alcance “exactitud” y “precisión”⁴⁷. Es evidente que Hume exhibe en

mundo de la mente a partir de unos pocos principios sencillos, análogos a los Axiomas o Leyes del Movimiento de Newton, y de un principio de asociación como contrapartida del principio de atracción universal”. Ib., p.123.

41 “Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas”. Hume, *A Treatise*, 321; Hume, *Treatise*, 13; Hume, *Tratado*, 57.

42 Hume, *An Enquiry*, 9; Hume, *Enquiry*, 13; Hume, *Investigación*, 26.

43 Hume, *An Enquiry*, 3; Hume, *Enquiry*, 6; Hume, *Investigación*, 19.

44 Hume, *An Enquiry*, 3; Hume, *Enquiry*, 7; Hume, *Investigación*, 20.

45 Hume, *An Enquiry*, 4; Hume, *Enquiry*, 7; Hume, *Investigación*, 20. A mi modo de ver, esta segunda filosofía es justamente la que Hume ha desarrollado en su *Tratado de la naturaleza humana* y en la *Investigación*; pues, de los filósofos que consideran al hombre como un ser racional más que activo, escribe: “Consideran a la naturaleza humana como un tema de especulación, y la estudian con minucioso escrutinio para encontrar los principios que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos y nos hacen aprobar o censurar cualquier objeto, acción o comportamiento concreto”. Hume, *An Enquiry*, 3-4; Hume, *Enquiry*, 7; Hume, *Investigación*, 20.

46 Hume, *An Enquiry*, 6; Hume, *Enquiry*, 10; Hume, *Investigación*, 23.

47 “Podemos empezar observando que una ventaja considerable que resulta de la filosofía rigurosa y abstracta (*accurate and abstract*) es su utilidad para la filosofía fácil y humana (*easy and humane*), que sin la primera no puede alcanzar un grado suficiente de exactitud en sus sentimientos, preceptos o razonamientos”. Hume, *An Enquiry*, 6; Hume, *Enquiry*, 10; Hume, *Investigación*, 23. En este sentido, después de mencionar a las “Bellas Letras”, se refiere también a su utilidad para otras

este planteamiento un ideal de fundamentación asociado a su exigencia de exactitud y certeza.

En efecto, el problema, y lo que Hume censura de la “filosofía precisa y abstracta”, es que ésta se convierte a menudo en fuente de “error e incertidumbre”; y, por tanto, “no es propiamente una ciencia (*science*)”⁴⁸.

La metafísica se convierte, a menudo, en fuente de error e incertidumbre debido a que intenta acceder a temas que *exceden el alcance de nuestro entendimiento*. Y ello sucede, o bien por “vanidad”, o bien porque se deja invadir por “las supersticiones populares” y los “prejuicios religiosos”⁴⁹.

profesiones, como la política, la abogacía e incluso el oficio militar: “aunque un filósofo pueda vivir alejado de los negocios, el espíritu de la filosofía, si fuese cuidadosamente cultivado por varios, debe difundirse gradualmente a través de la sociedad entera y conferir semejante precisión a todo oficio y profesión. El político adquirirá mayor capacidad de previsión y sutileza en la distribución y el equilibrio del poder; el abogado, mayor método y principios más depurados en sus razonamientos; el general, mayor regularidad en la disciplina y más precaución en sus proyectos y operaciones”. Hume, *An Enquiry*, 7; Hume, *Enquiry* 11; Hume, *Investigación*, 24. De todos modos, Hume no defiende la necesidad de la filosofía únicamente por su utilidad en el sentido indicado, sino que también asume el viejo ideal de la filosofía como saber desinteresado y amor a la sabiduría: “Incluso si no se pudiera alcanzar otra ventaja de estos estudios que la satisfacción de una curiosidad inocente, aun así no se deberían despreciar, al tratarse de una vía de acceso a uno de los pocos placeres seguros e inocuos que han sido concedidos a la raza humana”. Hume, *An Enquiry*, 6; Hume, *Enquiry*, 12; Hume, *Investigación*, 25.

48 Hume, *An Enquiry*, 8; Hume, *Enquiry*, 12; Hume, *Investigación*, 25. Hume hace sinónimas las ideas de “conocimiento” (*knowledge*) y “certeza” (*certainly*), lo cual sólo es posible cuando se trata de relaciones entre ideas. Hume, *A Treatise*, 373; Hume, *Treatise*, 70; Hume, *Tratado*, 128. De todos modos, más adelante admite distintos grados de evidencia y distingue entre “conocimiento, pruebas y probabilidad”. Entiende por pruebas “argumentos derivados de la relación de causa y efecto y que están enteramente libres de duda o incertidumbre”. Hume, *A Treatise*, 423; Hume, *Treatise*, 124; Hume, *Tratado*, 199-200; se trata de razonamientos basados en la experiencia, pero que pueden ser admitidos con una clase superior de evidencia.

49 Hume, *An Enquiry*, 8; Hume, *Enquiry*, 12; Hume, *Investigación*, 25-26. Merece la pena transcribir el texto: “Pero esta oscuridad de la filosofía profunda y abstracta es criticada no sólo en tanto que penosa y fatigosa, sino también como una fuente inevitable de error e incertidumbre. Aquí, en efecto, se halla la más justa y verosímil objeción a una considerable parte de la metafísica: que no es propiamente una ciencia, sino que surge, bien de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento, bien de la astucia de las supersticiones populares que, siendo incapaces de defenderse lealmente, levantan estas zarzas enmarañadas para cubrir y proteger su debilidad. Ahuyentados del campo abierto, estos bandidos se refugian en el bosque y esperan emboscados para irrumpir en todas las vías desgarnecidas de la mente y subyugarla con temores y prejuicios religiosos. Incluso el antagonista más fuerte, si por un momento abandona la vigilancia, es reducido. Y muchos, por cobardía y desatino, abren las puertas a sus enemigos y de buena gana les acogen con reverencia y sumisión como sus soberanos legítimos”.

Creo que es aquí donde está la *clave* de la posición de Hume ante la metafísica: a lo que Hume se opone no es a la metafísica, sino a que ésta se convierta en el refugio del dogmatismo y la superstición⁵⁰.

En este sentido, el pensamiento de Hume, más que articulable en la propuesta neopositivista de la eliminación de la metafísica, debe ser leído como expresión del ideal ilustrado de la autonomía de la razón⁵¹.

En principio, no hay motivo para calificar a Hume de antimetafísico; o al menos, no en todos los sentidos. Pues su alternativa no es la eliminación de toda metafísica: “(...) ¿es ésta razón suficiente para que los filósofos deban desistir de sus investigaciones y dejar que la superstición aún siga adueñada de su asilo? ¿No es correcto llegar a la conclusión contraria y admitir la necesidad de llevar la guerra a los reductos más alejados del enemigo?”⁵².

De lo que se trata es de “cultivar la verdadera metafísica (...), a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada”⁵³. Esa metafísica “verdadera”, consistirá en un “examen preciso de los poderes y facultades de la naturaleza humana”⁵⁴. Dicho examen es para Hume el único medio de acabar con esa otra metafísica “falsa y adulterada”⁵⁵.

50 En esta perspectiva es fundamental tener en cuenta el ambiente religioso de la Escocia de Hume. Sobre ello, cf. Bernardo Pérez, *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe* (Murcia: Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM, Editorial Espigas, 2009), 26-28. También Bernardo Pérez, “David Hume y la religión. Crítica a las pruebas de la existencia de Dios”, *Cauriensia* I (2006): 119-151.

51 No en vano Hume escribe que “los progresos en la razón y la filosofía sólo pueden deberse a la tierra de la tolerancia y la libertad”. Hume, *A Treatise*, 308; Hume, *Treatise*, XXI; Hume, *Tratado*, 38. Hume se refiere a los progresos que cabe esperar de la aplicación del método experimental a la ciencia de la naturaleza humana, proyecto en relación con el cual cita también a Locke. Pero en el “Prefacio” del *Abstract* Hume articula explícitamente su *Tratado* en el marco de los ideales ilustrados.

52 Hume, *An Enquiry*, 8; Hume, *Enquiry*, 13; Hume, *Investigación*, 26.

53 Hume, *An Enquiry*, 9; Hume, *Enquiry*, 13; Hume, *Investigación*, 26-27.

54 Hume, *An Enquiry*, 9; Hume, *Enquiry*, 14; Hume, *Investigación*, 27. Así entendida, esa metafísica verdadera parece identificarse con la tarea que Hume asigna a la lógica: “el único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestras ideas”. Hume, *A Treatise*, 307; Hume, *Treatise*, XIX; Hume, *Tratado*, 36.

55 “La única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos. Hemos de soportar esta fatiga para poder vivir con tranquilidad a partir de entonces (...) El razonar riguroso y preciso es el único remedio universal válido para todas las personas y disposiciones, y sólo él es capaz de derrumbar aquella filosofía abstrusa y jerga metafísica, que al estar mezclada con la superstición popular, la hace en cierto modo impenetrable para quien razona descuidadamente y le confiere la apariencia de ciencia y sabiduría”. Hume, *An Enquiry*, 9; Hume, *Enquiry*, 13-14; Hume, *Investigación*, 26-27. Al final de la primera sección Hume vuelve a insistir en su objetivo de combatir mediante su filosofía “una filosofía obstrusa, que hasta ahora parece haber servido nada más que de

Verdaderamente, el juicio sumarísimo de Hume sobre la metafísica anterior, como mezcla de superstición y refugio de prejuicios religiosos, parece excesivo; podríamos aplicarle a él la misma crítica que él formula al comienzo mismo del *Tratado*: “Nada hay que resulte más corriente y natural en aquellos que pretenden descubrir algo nuevo en el mundo de la filosofía y las ciencias que el alabar implícitamente sus propios sistemas desacreditando a todos los que les han precedido”⁵⁶.

En todo caso, la alternativa de Hume a esa otra metafísica, que intenta acceder a temas que están más allá de nuestra capacidad de conocer, expresa, a mi juicio, lo que parece ser el ideal filosófico de Hume: poner la ciencia y la filosofía al servicio de la vida⁵⁷.

Conocer la mente humana, sus facultades y los principios que rigen sus operaciones⁵⁸, y conocer hasta dónde llega la certeza y exactitud de nuestro conocimiento, constituye el antídoto contra temores que pueden perturbar a la existencia humana⁵⁹.

Atenerse estrictamente al orden del conocer, cuyo criterio y límite será la “autoridad” de la experiencia⁶⁰, viene a ser para Hume la condición del rigor y la exactitud que persigue para la metafísica, cuya científicidad quiere poner al servicio de la vida.

A pesar de su insistente llamada a la experiencia, me atrevería a decir que no es la preocupación por el conocimiento de la realidad, sino la preocupación por la exactitud y la certeza de nuestras ideas lo que domina el desarrollo del proyecto de Hume.

Su doctrina del entendimiento se presenta como un exponente claro del giro en la filosofía moderna *del ser al sujeto*. Y este giro viene determinado por su

cobijo para la superstición y de tapadera para el absurdo y el error”. Hume, *An Enquiry*, 13; Hume, *Enquiry*, 17; Hume, *Investigación*, 31.

⁵⁶ Hume, *A Treatise*, 305; Hume, *Treatise*, XVII; Hume, *Tratado*, 33.

⁵⁷ “Hemos de soportar esta fatiga para poder vivir con tranquilidad a partir de entonces”. Hume, *An Enquiry*, 9; Hume, *Enquiry*, 13; Hume, *Investigación*, 26. He aquí también este otro texto: “Entrégate a tu pasión por la ciencia –les dice (la naturaleza)– pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad (...) Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre”. Hume, *An Enquiry*, 6; Hume, *Enquiry*, 10; Hume, *Investigación*, 23.

⁵⁸ Hume denomina “geografía mental” (*mental geography*) a su tarea de “delimitación de las distintas partes y poderes de la mente (*mind*)”. Hume, *An Enquiry*, 10; Hume, *Enquiry*, 14; Hume, *Investigación*, 27-28. Mente tiene quizás el sentido amplio de espíritu, en el sentido de la totalidad de las facultades anímicas del hombre; de hecho, el proyecto de Hume no se limita al entendimiento.

⁵⁹ Hume parece situarse aquí en la línea del epicureísmo, donde la búsqueda de un criterio seguro del conocimiento está al servicio del ideal de una vida sin temores, de una vida feliz.

⁶⁰ Hume, *A Treatise*, 309; Hume, *Treatise*, XXII; Hume, *Tratado*, 41.

exigencia de rigor y exactitud. El punto de partida, lo primero, es aquello que conozco con certeza; y lo que conozco con certeza son mis impresiones⁶¹, las manifestaciones de las cosas en mí. Más allá del modo como las cosas se manifiestan a mi mente no puedo conocer⁶². Ni siquiera puedo pronunciarme con seguridad sobre las causas de mis impresiones⁶³. Lo que prima en el momento primero del conocimiento no es tanto el momento de la receptividad, cuanto el de la inmediatez⁶⁴ y la presencialidad. Y más concretamente, el modo como se presentan a la mente: “fuerza y vivacidad” (*force and liveliness*) son las notas distintivas de las impresiones⁶⁵; pero fuerza y vivacidad son cualidades, no de las cosas mismas, sino de *nuestras percepciones*.

La manifestación de las cosas a nuestros sentidos y las conexiones que nuestra imaginación establece entre ellas (los principios de asociación) constituyen para Hume lo único que podemos conocer con certeza. Ir más allá significaría sobrepasar los límites de la capacidad de nuestro entendimiento⁶⁶ y arriesgarse a obtener conclusiones “llenas de escepticismo e incertidumbre”⁶⁷.

61 “(...) todas las impresiones son claras y precisas”. Hume, *A Treatise*, 375; Hume, *Treatise*, 72; Hume, *Tratado*, 131. “El examen de la impresión confiere claridad a la idea”. Hume, *A Treatise*, 377; Hume, *Treatise*, 75; Hume, *Tratado*, 133.

62 “(...) los sentidos no nos transmiten sino una simple percepción y no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más allá”. Hume, *A Treatise*, 479; Hume, *Treatise*, 189; Hume, *Tratado*, 278. Cabe indicar en este punto que Hume reduce la noción de impresión al momento de la afección. Frente a ello, Zubiri muestra que en la impresión está también “el momento de alteridad”: “la impresión no es mera afección, no es mero *páthos* del sentiente, sino que esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que impresiona. Es el *momento de alteridad*. Impresión es la presentación de algo otro en afección”. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1980), 32.

63 Éstas surgen “originariamente en el alma a partir de causas desconocidas”. Hume, *A Treatise*, 317; Hume, *Treatise*, 7; Hume, *Tratado*, 51. “Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser”. Hume, *A Treatise*, 385; Hume, *Treatise*, 84; Hume, *Tratado*, 146.

64 Estoy de acuerdo con la apreciación de Sergio Rábade, según la cual la experiencia en Hume, frente a Locke y frente a Kant, es primariamente inmediatez, más que receptividad. Cf. Sergio Rábade, *Hume y el fenomenismo moderno* (Madrid: Gredos, 1975) 11, 462.

65 Hume, *A Treatise*, 311; Hume, *Treatise*, 1; Hume, *Tratado*, 43.

66 “(...) nunca fue mi intención penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus operaciones. En efecto, además de que ello no entra en mis presentes intenciones, me temo que tal empresa esté más allá de la capacidad del entendimiento humano, y que jamás podremos pretender conocer de otra manera los cuerpos que por las propiedades externas manifiestas a los sentidos. En cuanto a quienes intentan algo más, no podré aprobar su ambición hasta que, aun en un solo caso, vea que han tenido éxito. De momento me conformo con conocer perfectamente el modo en que los objetos afectan a los sentidos, así como las conexiones que establecen entre sí, en tanto en cuanto que la experiencia me informe de ello”. Hume, *A Treatise*, 367-368; Hume, *Treatise*, 64; Hume, *Tratado*, 120.

67 Hume, *A Treatise*, 368 (nota añadida por Hume en su Apéndice al Libro tercero); Hume, *Treatise*, 638; Hume, *Tratado*, 121.

De acuerdo con estas premisas, desde el punto de vista del problema de la metafísica, la tarea central del Libro Primero del *Tratado* consiste en someter a los conceptos de la metafísica a la prueba de su origen: es decir, preguntarse por la impresión o impresiones de las que deriva una idea y, complementariamente, mostrar los mecanismos asociativos que nos inducen a formar dichos conceptos⁶⁸.

Este retrotraer los conceptos de la metafísica a su *origen*, como medio para determinar el alcance y los límites de los mismos, es lo que Kant percibió como la gran intuición de Hume.

En este punto vamos a referirnos ya a la valoración que hace Kant de la posición de Hume.

III. HACIA UNA REFUNDACIÓN DE LA METAFÍSICA: LA “CHISPA” DE HUME

Kant ve en la filosofía de Hume un momento *necesario*, aunque *no definitivo*, en el devenir de la metafísica.

En unos conocidos pasajes del “Prefacio” a los *Prolegómenos a toda metafísica futura* reflexiona sobre el significado de la posición de Hume para la metafísica⁶⁹.

68 No puede decirse que el objetivo que Hume se propone con esta tarea sea la eliminación de los conceptos de la metafísica; dicha tarea hay que interpretarla más bien en el sentido de su exigencia de rigor y exactitud para la metafísica. El resultado de la misma no es la eliminación de los conceptos de la metafísica. Ciertamente, algunos son calificados de imaginarios, de meras ficciones e innecesarios (por ejemplo, conceptos como forma sustancial, accidentes, facultades de los cuerpos, así como la distinción entre causas eficientes, formales, materiales, ejemplares, finales; o la distinción entre causa y ocasión). Pero otros son aceptados como seguros y necesarios, si bien salen transformados en su significado y fundamentos (por ejemplo, la relación de causalidad; y dentro de ésta, la idea de conexión necesaria, en relación con la cual Hume sustituye la idea del poder o eficiencia de las causas por una determinación de la mente a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su conexión; es decir, después de haber observado en el pasado la conexión constante entre ellos). Casos especiales son el de existencia continua e independiente de los cuerpos y el de identidad personal: estos conceptos no están libres de incertidumbre; pero, más que rechazarlos, Hume los funda sobre las nuevas bases de su filosofía: la creencia y los principios asociativos de la imaginación, respectivamente.

69 Kant considera que “desde el nacimiento de la metafísica, hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación a la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume”. Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, en *Kant's gesammelte Schriften. Kant's Werke. Band IV*, ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Georg Reimer, 1911), 257. La edición española en Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, en *Immanuel Kant I*, trad. Julián Besteiro, rev. y not. José Luis Villacañas (Madrid: Editorial Gredos, 2010), 621.

El marco en el que se desenvuelve la reflexión es el de la posibilidad o no de la metafísica como ciencia. Su diagnóstico al respecto viene a coincidir con el de Hume: la metafísica no constituye aún una ciencia; y sólo podrá esperarse que llegue a serlo si se produce en ella “una total reforma, o más bien un nuevo nacimiento”⁷⁰.

Pues bien, en esos pasajes de los *Prolegómenos* Kant piensa que la indagación de Hume sobre el origen de los conceptos de la metafísica representa un paso decisivo para una reforma de esta ciencia: Hume “hizo saltar la chispa (*Funken*) con la cual, si hubiese encontrado una yesca (*Zunder*) a propósito, hubiese podido muy bien encender un fuego (*Licht*) cuyas brasas (*Glimmen*), sin duda, se habrían conservado y acrecentado”⁷¹.

La “chispa”, según puede deducirse también de algunos pasajes de la *Crítica de la razón pura* (especialmente de “La disciplina de la razón pura”), consistió en poner de manifiesto que la posibilidad de la metafísica como ciencia, es decir, su capacidad para proporcionar con la mera razón un conocimiento de objetos que están más allá de la experiencia, depende de si la razón posee nociones o conceptos puros o *a priori*, es decir, independientes de

70 Kant, *Prolegomena*, 257; Kant, *Prolegómenos*, 621. Kant, igual que Hume, sospecha que el problema radica en la pretensión de la metafísica de acceder a temas que están más allá de la experiencia, sin examinar previamente la capacidad del entendimiento humano (cf. sobre ello el “Prólogo” a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*; esp., A VII – A VIII; Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. y not. Pedro Ribas, en *Immanuel Kant I*, 7). También coincide con Hume en plantear la necesidad de ensayar en la metafísica un nuevo método, inspirado de un modo u otro en la ciencia moderna (cf. sobre ello el “Prólogo” a la segunda edición; esp., B VII, XV – XVI; Kant, *Crítica*, 15, 19). Sólo que, en su visión del método de la nueva ciencia, Kant, a diferencia de Hume, no se fija sólo en el componente de la experiencia, sino también en el papel activo del sujeto, del investigador.

Citamos la *Kritik der reinen Vernunft* (en lo sucesivo, *KrV*) por la primera y la segunda edición originales de esta obra (A y B, respectivamente), como es habitual. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), en *Kant's gesammelte Schriften. Kant's Werke. Band III*, ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Georg Reimer, 1904); Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), en *Kant's Band IV*, 1-252.

71 Kant, *Prolegomena*, 257; Kant, *Prolegómenos*, 621.

la experiencia⁷². Sólo el origen *a priori* de estos podría justificar su uso más allá de la experiencia⁷³. Así, Kant les dice a los adversarios de Hume⁷⁴:

“La cuestión no era si la noción de causa es justa, útil e indispensable en relación a todo conocimiento natural, pues esto jamás se le había ocurrido dudarlo a Hume, sino si ha sido concebida por la razón *a priori* y, en cierto modo, como una verdad interior independiente de toda experiencia, y, de aquí, tiene también una aplicación más extensa no limitada solamente a los objetos de la experiencia; sobre esto esperaba Hume una explicación. Se trataba del origen de la noción, no del carácter indispensable de la misma en el uso; si aquel hubiera sido reconocido, se hubiera resuelto por sí misma la cuestión de las condiciones de su uso y de las esferas en las cuales puede ser válido”⁷⁵.

El desafío que lanzó la “chispa” de Hume, y que no entendieron sus adversarios, es el de la necesidad de emprender una investigación sobre la razón, en lo que se refiere a su capacidad pura; es decir, lo Kant denominó una “crítica de la razón pura”⁷⁶.

72 Kant centra la crítica de Hume a la metafísica en la conexión de causa y efecto; es decir, en la posición humeana sobre el origen de dicha conexión. Cf. Kant, *Prolegomena*, 257-258; Kant, *Prolegómenos*, 621-622; también Kant, *KrV*, A 760 / B 788; Kant, *Crítica*, 561-562.

73 “Hume se detuvo en especial en el principio de causalidad, del que dijo, con toda justeza, que su verdad (más todavía, la validez objetiva del concepto de causa eficiente en general) no se apoyaba en ninguna idea, es decir, en ningún conocimiento *a priori* y que, por consiguiente, toda la autoridad de este principio no se debía a la necesidad del mismo, sino simplemente a su utilidad general en el curso de la experiencia y a una necesidad subjetiva que él llama costumbre. Partiendo de la incapacidad de la razón para hacer de este principio un uso que rebasa la experiencia, infirió la nulidad de todas las pretensiones en que la razón quiere ir más allá de lo empírico”. Kant, *KrV*, A 760 / B 788; Kant, *Crítica*, 561-562. Cf. también sobre ello, *KrV*, B 127; Kant, *Crítica*, 118.

74 “Reid, Oswald, Beattie y (...) Priestley”. Kant, *Prolegomena*, 258; Kant, *Prolegómenos*, 623.

75 Kant, *Prolegomena*, 258; Kant, *Prolegómenos*, 623. Kant está de acuerdo con Hume en que la necesidad de la conexión en el enlace de causa y efecto desaparece si derivamos dicha conexión de la experiencia. Pero mostrará, frente a Hume, que “existen en nuestro conocimiento principios puros *a priori*” y que “estos son indispensables para que sea posible la experiencia misma”; sólo el origen *a priori* de dichos principios puede justificar la “certeza” de la misma experiencia o conocimiento empírico. Kant, *KrV*, B 5; Kant, *Crítica*, 42. Para Kant, la derivación empírica de los conceptos de nuestro conocimiento “no es compatible con la realidad de los conocimientos científicos *a priori* que poseemos, a saber, la *matemática pura* y la *ciencia general de la naturaleza*, lo cual refuta tal derivación”. Kant, *KrV*, B 128; Kant, *Crítica*, 118.

76 “No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios”. Kant, *KrV*, A XII; Kant, *Crítica*, 9.

Kant interpreta su programa de una crítica de la razón pura como el “desarrollo del problema de Hume”. Kant, *Prolegomena*, 261; Kant, *Prolegómenos*, 625. “Confieso con franqueza que, la indicación de David Hume, fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento

Para Kant, la posibilidad de la metafísica como ciencia depende de una deducción de la capacidad pura de la razón; es decir, de si la razón posee una capacidad pura o, dicho de otro modo, de si podemos justificar que los fundamentos de nuestro conocimiento (científico) de las cosas brotan de la razón⁷⁷. De ahí precisamente la propuesta de Kant de ensayar en la metafísica la revolución copernicana: ésta fundaría la posibilidad de un conocimiento *a priori* de objetos⁷⁸.

En este sentido, el resultado de la filosofía de Hume para la metafísica es, a juicio de Kant, negativo: concluir que la conexión de la causa y el efecto no tiene un origen *a priori* y sustituir la idea de conexión necesaria por una necesidad subjetiva nacida de la costumbre⁷⁹, “es tanto como decir: no hay Metafísica alguna ni puede tampoco haberla”⁸⁰.

Hume, de quien Kant siempre alaba su buen juicio⁸¹ y el haber sido consecuente hasta el final⁸², no pudo menos que desembocar en un *escepticismo*⁸³. El problema es que se quedó estancado en éste.

dogmático (*dogmatischen Schlummer*) y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta. Estaba yo muy lejos de prestarle oídos en relación a sus conclusiones, las cuales se deducían sencillamente porque no se representó su tema en su totalidad, sino que se fijó solamente en una parte del mismo, la cual, sin tener en consideración el todo, ninguna información puede ofrecer. Si se empieza por un pensamiento fundado, aunque no desarrollado, el cual nos pone en relación con otros, se puede esperar llegar más allá por medio de la reflexión continuada, como le ocurrió al perspicaz escritor, al cual hay que agradecer la primera chispa (*Funken*) de esta luz (*Lichts*)”. Kant, *Prolegomena*, 260; Kant, *Prolegómenos*, 624.

77 “Yo inquirí, pues, primeramente, si la objeción de Hume (sobre la causalidad) no puede presentarse en general, y pronto encontré: que la noción de causa y efecto, no es, ni con mucho, la única por medio de la cual el entendimiento concibe *a priori* los enlaces de las cosas, sino que la metafísica toda consiste en eso. Traté de asegurarme de su número, y por haber logrado esto según mi deseo (...) llegué a la deducción de que, estas nociones, de las cuales estaba yo ahora seguro, no se derivaban de la experiencia, como Hume había recelado, sino que brotan de la razón pura”. Kant, *Prolegomena*, 260; Kant, *Prolegómenos*, 624.

78 “Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que ampliara nuestro conocimiento— desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre estos antes de que nos sean dados”. Kant, *KrV*, B XVI; Kant, *Crítica*, 19-20.

79 Cf. Kant, *Prolegomena*, 257-258; Kant, *Prolegómenos*, 621-622; también *KrV*, A 760/B 788; vers. esp. p. 561.

80 Kant, *Prolegomena*, 258; Kant, *Prolegómenos*, 622.

81 Cf. Kant, *KrV*, A 745 – B 773; Kant, *Crítica*, 553.

82 Cf. Kant, *KrV*, B 127; Kant, *Crítica*, 118.

83 Cf. Kant, *KrV*, B 128. Kant, *Crítica*, 119.

Pero este resultado, precisamente por haber llevado al empirismo a su última consecuencia, el escepticismo, se torna en un resultado positivo, si se entiende correctamente la preocupación de Hume y se procede a desarrollar la tarea que dejó planteada: a saber, el proyecto de una crítica de la razón pura.

Para Kant, el escepticismo de Hume es un paso *obligado*, pero no puede ser “un sitio de residencia permanente”:

“El primer paso en las cuestiones de la razón pura y el que señala su edad infantil es *dogmático*⁸⁴. El segundo (...) ⁸⁵ es escéptico, y pone de manifiesto la prudencia de un Juicio escarmentado por la experiencia. Pero hace falta todavía un tercer paso que sólo es propio del Juicio maduro y viril, del que se basa en máximas firmes y de probada universalidad, consistente en someter a examen no los hechos de la razón, sino la razón misma atendiendo a su capacidad y aptitud para los conocimientos *a priori*. Esto no constituye ya censura, sino *crítica* de la razón (...) El escepticismo es, pues, un punto de descanso para la razón humana, donde puede reflexionar sobre su marcha dogmática y trazar un esquema del lugar en que se halla, con vistas a poder elegir su futuro camino con mayor seguridad, pero no un sitio de residencia permanente. Semejante lugar sólo se encuentra en una certeza completa, sea del conocimiento de los objetos mismos, sea de los límites en que se halla encerrado todo nuestro conocimiento de objetos”⁸⁶.

Es contra el dogmatismo contra el que va dirigida la “polémica escéptica”. Pero el escepticismo es incapaz de dar respuesta a los “derechos de la razón humana”⁸⁷.

Kant cree que el escepticismo puede y debe ser superado mediante el *criticismo*, cuya noción central es la noción de síntesis *a priori*. Esta noción vincula los conceptos del entendimiento a la experiencia sensible; pero, no en cuanto

84 Kant entiende por dogmatismo “la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios (...) sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos: El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura *sin previa crítica de su propia capacidad*”. Kant, *KrV*, B XXXV; Kant, *Crítica*, 29. Cf. también “La disciplina de la razón pura”. En Kant, *KrV*, A 712 / B 740 ss.; Kant, *Crítica*, 535ss.

85 Kant se refiere expresamente al examen y a la crítica de Hume sobre el uso transcendente de los principios, procedimiento que denomina “*censura* de la razón”: “Podemos dar a este procedimiento, consistente en someter a examen los hechos de la razón, así como, en su caso, también a crítica, el nombre de *censura* de la razón. Es algo incuestionable que esta censura conduce inevitablemente a dudar de todo uso transcendente de los principios. Pero éste no es más que el segundo paso, y está muy lejos de llegar al final de la tarea”. Kant, *KrV*, A 760 / B 788 – A 761 / B 789; Kant, *Crítica*, 562.

86 Kant, *KrV*, A 761 / B 789 – A 762 / B 790; Kant, *Crítica*, 562.

87 Kant, *KrV*, A 763 / B 791; Kant, *Crítica*, 563.

derivados de ella, sino en cuanto condiciones *a priori* de posibilidad de la misma.

Hume, “quizá el más agudo de todos los escépticos”⁸⁸, no se apercibió, sin embargo, de esa noción; y, así, respecto a la causalidad, confundió los enlaces causales determinados, que sólo pueden conocerse en la experiencia, con la ley causal misma, cuyo origen es *a priori* y anticipa o hace posible nuestra experiencia de las conexiones causales en la naturaleza⁸⁹.

En suma, Kant concede al escepticismo de Hume un puesto relevante, *obligado*, en la “Historia de la razón pura”⁹⁰; pero dicho escepticismo no puede ser un lugar definitivo, sino que debe ser superado mediante el “camino crítico”⁹¹. Su función consistiría en obligar al dogmático “a efectuar una sana crítica del entendimiento y la razón”, desde la cual asegurar “su legítima posesión”⁹².

88 Kant, *KrV*, A 764 / B 792; Kant, *Crítica*, 563.

89 Sobre los “errores” de Hume, según Kant, cf. Kant, *KrV*, A 764 / B 792 - A 769 / B 797; Kant, *Crítica*, 564-566. Por ejemplo, una observación interesante es la siguiente: la ampliación de nuestro conocimiento *a priori* puede ser de dos clases: o bien “mediante el entendimiento puro con respecto a lo que puede al menos ser *objeto de la experiencia*” (función sintética de los conceptos trascendentales del entendimiento o juicios sintéticos *a priori* del entendimiento), o bien “mediante la razón pura con respecto a las propiedades de cosas, o también con respecto a la existencia de objetos, que jamás pueden encontrarse en la experiencia” (uso transcendente de los conceptos del entendimiento o ideas de la razón). Pero Hume (“Nuestro escéptico”) “no distinguió estas dos clases de juicios, cosa que hubiera debido hacer. Consideró directamente imposible ese aumento de los conceptos desde sí mismos, o, por así decirlo, la generación espontánea de nuestro entendimiento (y de la razón) sin ser fecundado por la experiencia. Por ello estimó que todos los supuestos principios *a priori* del entendimiento y de la razón eran ficciones y vio que no era más que una costumbre derivada de la experiencia y de sus leyes y, consiguientemente, reglas empíricas, es decir, reglas accidentales en sí mismas a las que nosotros atribuímos una presunta necesidad y universalidad”. Kant, *KrV*, A 765 / B 793; Kant, *Crítica*, 564.

En el § 23 de *La crisis de las ciencias europeas* Husserl subraya que Hume convierte en “ficciones” “todas las categorías de la objetividad”, tanto “las científicas” como las “precientíficas de la vida cotidiana”. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en *Husserliana* VI, ed. Walter Biemel (The Hague: Martinus Nijhoff, 1954), 365-386; Edmund Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología transcendental*, trad. y nota ed. Jacobo Muñoz y Salvador Mas (Barcelona: Editorial Crítica, 1990), 91.

90 Kant, *KrV*, A 852 / B 880; Kant, *Crítica*, 614. Sobre esos tres pasos o estadios de la metafísica (la “vía de los dogmáticos”, la “vía de los escépticos” y “la crítica de la razón pura”, “el tercer y más reciente paso”, cf. también Immanuel Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*. En *Kant's gesammelte Schriften. Band XX. Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VII*, ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1942) 262-264; Immanuel Kant, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolf*, trad. Félix Duque (Madrid, Tecnos, 1987) 12-14. Hay una segunda edición de esta versión española, del año 2011.

91 Kant, *KrV*, A 856 / B 884; Kant, *Crítica*, 616. Como escribe Michel Malherbe, el encuentro entre Hume y Kant puede considerarse “una circunstancia hermosa”, una “tensión fecunda”. Michel Malherbe, *Kant ou Hume. La raison et le sensible* (Paris: J. Vrin, 1980), 9.

92 “El escéptico es (...) el educador del sofista dogmático, el cual es inducido a efectuar una sana crítica del entendimiento y de la razón misma. Una vez realizada esta crítica, no tiene por qué temer

De todos modos, a pesar de que, para Kant, Hume es fundamentalmente un filósofo del escepticismo (entendiendo por tal el no haber llegado a reconocer un orden de conocimiento *a priori*, fundamento de toda certeza apodíctica), su filosofía, la de Hume, anticipa de algún modo el giro transcendental de Kant. Señalaré esquemáticamente algunos elementos en ese sentido.

Uno de ellos se refiere a la función del sujeto y deriva del atomismo de las percepciones: si nuestras percepciones son todas ellas “diferentes, distinguibles y separables entre sí”⁹³, es evidente que es el sujeto el que constituye el mundo. Parece claro que la imaginación tiene en Hume una función transcendental, pues, sin ella, no habría más que percepciones dispersas.

La función de la imaginación en la construcción del mundo se hace patente en los pasajes finales del *Abstract*. Hume estima que si alguna cosa puede darle derecho al título de “*inventor*”, es el uso que hace del principio de asociación de ideas⁹⁴. Y sobre la imaginación escribe:

“Será fácil concebir cuán vastas consecuencias han de tener esos principios⁹⁵ en la ciencia de la naturaleza humana, si consideramos que, en cuanto respecta a la mente, ellos son los únicos vínculos que reúnen las partes del universo, o nos ponen en conexión con cualquier persona u objeto exterior a nosotros mismos. Porque como es tan sólo por medio del pensamiento (*thought*) como opera una cosa sobre nuestras pasiones, y como estos principios son los únicos lazos de nuestros pensamientos, ellos son realmente *para nosotros* el cimiento del universo, y todas las operaciones de la mente precisan, en una gran medida, depender de ellos”⁹⁶.

impugnaciones, puesto que desde ella distingue lo que posee de lo que se halla totalmente fuera de su posesión; esto último ya no es reclamado por él, ni puede enredarse en disputas acerca de ello. El método escéptico no es, por tanto, *satisfactorio* en sí mismo en relación con las cuestiones planteadas por la razón, pero sí es *instructivo* en orden a despertar en ella la cautela y a indicarle cuáles son los medios adecuados para asegurar su legítima posesión”. Kant, *KrV*, A 769 / B 797; Kant, *Crítica*, 566.

También Hegel concedió al escepticismo, aunque más bien al escepticismo antiguo, un significado relevante para la filosofía. Sobre ello, cf. María del Carmen Paredes, “El escepticismo en la *Fenomenología del espíritu*”, en *Liberación y constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*, ed. Mariano Álvarez y María del Carmen Paredes (Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2010) 101-114.

93 Hume, *A Treatise*, 584; Hume, *Treatise*, 252; Hume, *Tratado*, 355.

94 Hume, *Abstract*, 31.

95 Semejanza, contigüidad y causación. Cf. Hume, *Abstract*, 32.

96 Hume, *Abstract*, 32.

Ahora bien, el carácter disperso de las intuiciones empíricas es precisamente uno de los presupuestos fundamentales de la subjetividad transcendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant⁹⁷.

Por otro lado, en Hume encontramos también un tipo de planteamiento propio de la reflexión transcendental. Por ejemplo, cuando va a tratar del problema de la existencia de los cuerpos afirma: “Podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*”⁹⁸. Ahora bien, la filosofía transcendental tampoco se pregunta directamente por los objetos, sino por las condiciones *a priori* de nuestro conocimiento de los mismos⁹⁹. Si Hume habla de las causas de nuestra creencia, Kant habla de condiciones *a priori* de nuestro conocimiento de objetos; donde la doctrina humeana del entendimiento pone la creencia, es decir, el sentimiento, la *Crítica de la razón pura* de Kant pone la lógica. Pero el nuevo lugar transcendental de la filosofía señalado por Hume es la naturaleza humana: el “giro” (*turn*)¹⁰⁰ a la naturaleza humana, como dice él mismo¹⁰¹.

IV. ALGUNAS CONSIDERACIONES CRÍTICAS

Desde el punto de vista del problema de la metafísica, una de las consecuencias principales que se siguen de la derivación empírica de nuestros conceptos es la imposibilidad de acceder mediante ellos a un orden supra-sensible o transcendente de cosas.

97 “Si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento. Éste constituye un todo de representaciones que se comparan y se combinan entre sí”. Kant, *KrV*, A 97; Kant, *Crítica*, 120. “(...) la combinación no se halla en los objetos ni puede ser tomada de ellos mediante percepciones, pongamos por caso, y asumida así por el entendimiento. Al contrario, esa combinación es obra exclusiva del entendimiento, que no es, a su vez, más que la facultad de combinar *a priori* y de reducir la diversidad de las representaciones dadas a la unidad de la apercepción. Este principio, el de la apercepción, es el más elevado de todo el conocimiento humano”. Kant, *KrV*, B 134-135; Kant, *Crítica*, 143.

98 Hume, *A Treatise*, 478; Hume, *Treatise*, 187; Hume, *Tratado*, 277.

99 “Llamo *transcendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*”. Kant, *KrV*, A 11 / B 25; Kant, *Crítica*, 55.

100 Hume, *A Treatise*, 552; Hume, *Treatise*, 273; Hume, *Tratado*, 382.

101 “La Naturaleza humana –afirma Hume al final del Libro primero del *Tratado*– es la única ciencia del hombre; y sin embargo, ha sido hasta ahora la más olvidada”. Hume, *A Treatise*, 552; Hume, *Treatise*, 273; Hume, *Tratado*, 382. Félix Duque escribe sobre ello que, “antes que Kant, Hume parece tener conciencia de estar efectuando un *giro copernicano*: el filósofo debe volverse a la Naturaleza humana, preocupándose por los límites y la validez del conocimiento de las cosas, antes de pasar directamente al estudio de las cosas mismas”. Hume, *Tratado*, 382, nota 172 (Nota del editor).

Así, en lo que se refiere al concepto de causalidad, no es posible pasar, según los planteamientos de Hume, de los efectos sensibles, a Dios como causa del mundo.

Por ejemplo, según la sección 11 del *Enquiry* (“De la providencia y de la vida futura”), en la que Hume pone en boca de Epicuro una crítica al argumento teleológico sobre la existencia de Dios, de la observación del orden y la belleza de la naturaleza, no cabe inferir la existencia de una inteligencia suprema, Dios, como causa del mundo.

En lo que se refiere a los efectos o a las obras de los hombres, podemos pasar del efecto a la causa y, de ésta, al primero, sólo porque conocemos por experiencia la naturaleza del hombre, es decir, la causa; y porque en la experiencia pasada hemos observado una conjunción constante del hombre, como causa, con los efectos en cuestión¹⁰². Pero este patrón no es aplicable a la divinidad, pues no tenemos experiencia de ella, es decir, de la causa¹⁰³. Y ni podemos “conocer algo de la causa más de lo que previamente se ha (...)”

102 “En las obras de mano y *diseño* humanos, es permisible avanzar del efecto a la causa, y volver a la causa a formar nuevas inferencias del efecto (...) Pero cuál es el fundamento de este método de razonamiento? Claramente éste: que el hombre es un ser que conocemos por experiencia, con cuyos motivos y designios estamos familiarizados, y cuyos proyectos e inclinaciones tienen una cierta conexión y coherencia de acuerdo con las leyes que la naturaleza ha establecido para el gobierno de tal criatura. Por tanto, cuando encontramos que cualquier obra ha procedido de la habilidad y destreza del hombre, como por otra parte estamos familiarizados con la naturaleza del animal, podemos sacar cien inferencias acerca de lo que se puede esperar de él, y estas inferencias estarán todas fundadas en la experiencia y en la observación. Pero si sólo conociéramos al hombre por el examen de una única obra y hechura, nos sería imposible discutir de esta manera. (...) La huella de un pie en la arena sólo puede demostrar, cuando se la considera aisladamente, que había una figura, adaptada a ella, por la que fue producida. Pero la impronta de un pie humano demuestra igualmente, por nuestra otra experiencia, que probablemente hubo otro pie que también dejó su impresión, aunque borrada por el tiempo y otros accidentes. Aquí, pues, nos elevamos del efecto a la causa y descendiendo nuevamente de la causa, inferimos alteraciones en el efecto (...) Incluimos en este caso cien otras experiencias y observaciones acerca de la figura usual y los miembros de aquella especie animal sin la cual este método de argumentación ha de considerarse falaz y sofisticado”. Hume, *An Enquiry*, 118-119; Hume, *Enquiry*, 144-145; Hume, *Investigación*, 170-171.

103 “El caso no es el mimo con nuestros razonamientos a partir de las obras de la naturaleza. La deidad nos es conocida sólo por sus obras, y es un ser único en el universo, no incluido bajo cualquier especie o género”. Hume, *An Enquiry*, 119; Hume, *Enquiry*, 145; Hume, *Investigación*, 171.

descubierto completamente en el efecto”¹⁰⁴, ni tenemos derecho a pensarla en analogía con nosotros¹⁰⁵.

Con ello, Hume elimina una de las dimensiones más clásicas de la metafísica: el progreso desde lo sensible hasta lo suprasensible¹⁰⁶.

Hume quiso atenerse a la experiencia y ha sido consecuente hasta el final. De todos modos, la potencialidad de una propuesta metafísica ha de medirse también, a mi juicio, por su capacidad para proporcionar alguna vía de acceso a las realidades últimas.

Sin embargo, el interés de Hume parece ser justamente el contrario: pone un énfasis especial en mostrar que sobre las cuestiones últimas o las realidades suprasensibles sólo cabe un escepticismo; pues, tal vez por una coyuntura epocal, quiere evitar que la metafísica se convierta en el refugio del dogmatismo y la superstición.

Esta asociación (metafísica/dogmatismo/superstición), verdadero presupuesto de la posición de Hume frente a la metafísica, es, desde mi punto de vista, uno de los aspectos más discutibles y tiene, creo yo, un carácter más bien contingente.

Sobre estas cuestiones Hume se confiesa, con un cierto énfasis, escéptico:

104 Hume, *An Enquiry*, 116; Hume, *Enquiry*, 142; Hume, *Investigación*, 167-168. Ésta es una especie de regla general, que Hume formula en varias ocasiones a lo largo de esta sección XI: “Si la causa fuera conocida sólo por el efecto, jamás debemos adscribirle más cualidades de las que son precisamente necesarias para la producción del efecto ni podemos, por cualquiera de las reglas de razonamiento correcto, volver atrás a la causa, e inferir de ella otros efectos que aquellos por los que nos es conocida”. Hume, *An Enquiry*, 112; Hume, *Enquiry*, 137; Hume, *Investigación*, 163. Es decir, “la causa ha de ser proporcional al efecto”. Hume, *An Enquiry*, 112; Hume, *Enquiry*, 137; Hume, *Investigación*, 164. “Al derivarse el conocimiento de la causa solamente del efecto, han de estar perfectamente ajustados el uno al otro, y la una no puede referirse a algo más o ser el fundamento de cualquier nueva inferencia y conclusión”. Hume, *An Enquiry*, 113; Hume, *Enquiry*, 138; Hume, *Investigación*, 164.

105 “La gran fuente de nuestra equivocación en este tema y de aquella ilimitada licencia de conjetura en la que caemos, es que tácitamente nos consideramos como el lugar del Ser Supremo y concluimos que en toda ocasión mantendrá la misma conducta que nosotros mismos en su situación hubiéramos adoptado como razonable y digna de elección”. Hume, *An Enquiry*, 119-120; Hume, *Enquiry*, 146-147; Hume, *Investigación*, 172.

106 Kant mismo asume esta noción de metafísica. Así en *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, sostiene que el “fin final” de la metafísica es “el progreso del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible por medio de la razón”, entendiendo por sensible no sólo los datos de los sentidos, sino también los conceptos *a priori* por medio de los cuales conocemos los objetos de los sentidos; por ejemplo el concepto de causa. Kant, *Fortschritte*, 260; Kant, *Los progresos*, 8-9. En realidad éste es el problema de la metafísica para Kant: a saber, si conceptos que son válidos para nuestro conocimiento de los objetos de la experiencia sensible son igualmente válidos más allá de ésta.

Dónde estoy, o qué soy? ¿A qué causas debo mi existencia y a qué condición retornaré? ¿Qué favores buscaré, y a qué furores debo temer? ¿Qué seres me rodean; sobre cuál tengo influencia o cuál la tiene sobre mí? Todas estas preguntas me confunden, y comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda¹⁰⁷.

Sólo la naturaleza y la vida hacen que nos sobrepongamos a ese escepticismo: “Tenemos que seguir conservando nuestro escepticismo en medio de todas las incidencias de la vida”¹⁰⁸.

Es precisamente hacia la vida, hacia donde mira su “verdadera metafísica”, una metafísica en la que sólo puede afirmarse aquello que se conoce con exactitud y certeza.

Al servicio de la vida (y quizás por la asociación que hace entre metafísica, religión y superstición), Hume promueve una metafísica *no dogmática* o, lo que es lo mismo, un escepticismo, que entiende en el sentido de un reconocimiento de la ignorancia y de una aceptación de los límites de la razón en aquellas cuestiones que están más allá de la experiencia¹⁰⁹. El escepticismo de Hume no es un escepticismo total¹¹⁰, sino un escepticismo “moderado”, que consiste,

107 Hume, *A Treatise*, 548; Hume, *Treatise*, 269-270; Hume, *Tratado*, 377.

108 Hume, *A Treatise*, 549; Hume, *Treatise*, 270; Hume, *Tratado*, 379.

109 “Cuando vemos que hemos llegado al límite extremo de la razón humana nos detenemos satisfechos, aunque por lo general estemos perfectamente convencidos de nuestra ignorancia y nos damos cuenta de que nos es imposible dar razón de nuestros principios más universales y refinados, más allá de la mera experiencia de su realidad; experiencia que es ya la razón del vulgo, por lo que, en principio, no hacía falta haber estudiado para descubrir los fenómenos más singulares y extraordinarios. Y del mismo modo que esta imposibilidad de ulteriores progresos es suficiente para convencer al lector, así es posible que el escritor que trate de esos temas logre convencer de un modo más refinado si confiesa francamente su ignorancia, y si es lo suficientemente prudente como para evitar el error —en que tantos han caído— de imponer a todo el mundo sus propias conjeturas e hipótesis como si fueran los más ciertos principios. Y si puede conseguirse una tal satisfacción y convicción mutuas entre maestro y discípulo, no sé qué más podemos pedir a nuestra filosofía”. Hume, *A Treatise*, 309; Hume, *Treatise*, XXII; Hume, *Tratado*, 40.

110 Como señala Hegel en el § 39 de la *Enciclopedia*, frente al escepticismo antiguo, el escepticismo de Hume “pone como fundamento de la verdad, la verdad de lo empírico, del sentimiento y la intuición (...) El antiguo escepticismo estaba tan lejos de considerar el sentimiento y la intuición como principio de verdad, que ante todo se rebelaba contra lo sensible”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 39, en *Gesammelte Werke*. Bd. 19. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Düsseldorf: Felix Meiner Verlag, 1989), 57; vers. esp.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, intr. Francisco Larroyo, cuarta edición (México: Editorial Porrúa, 1980), 27.

Respecto al sentimiento, Hume escribe: “No sólo en música y poesía debemos seguir nuestros gustos y sentimientos, sino también en filosofía. Si estoy convencido de un principio cualquiera, es sólo una idea lo que me afecta con más intensidad. Cuando prefiero un conjunto de argumentos a otro, mi decisión no depende más que de mi sentimiento de su mayor influencia. Los objetos no tienen entre sí conexión alguna que pueda descubrirse. Y sólo partiendo de la costumbre que actúa sobre la ima-

según sus propias palabras, en “una honrada confesión de ignorancia en asuntos que exceden de toda capacidad humana”¹¹¹.

En esta misma perspectiva, Hume busca el ideal de “una vida mixta”¹¹² de *ciencia y acción*: “Entrégate a tu pasión por la ciencia —les dice (la naturaleza)— pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad (...) Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre”¹¹³.

La exigencia de conectar la filosofía con la realidad, con la vida, es, quizá, uno de los aspectos en los que cabe una apropiación actual de la filosofía de Hume.

Pero volviendo a la dimensión trascendente de la razón y de la metafísica, no podemos dejar de destacar que Hume ha señalado como centro de ésta y de las ciencias, en general, la naturaleza humana, un lugar que justamente parece el más adecuado para acceder a las cuestiones últimas. Como escribe Gómez Caffarena, es en el hombre donde cabe encontrar el surgir de las mismas¹¹⁴.

Como es sabido, Kant habló de la metafísica como una disposición de la naturaleza humana: Dios, la libertad, la inmortalidad del alma son cuestiones que inevitablemente se plantea la razón. ¿Por qué, en cambio, no sucede esto mismo en Hume? Cabe preguntarse, en este sentido, si el análisis que ha hecho Hume de la naturaleza humana puede tenerse por un examen completo. Sin duda, Hume ha hecho una interpretación de la naturaleza del hombre en el sentido de un naturalismo¹¹⁵.

ginación podemos efectuar una inferencia que va desde la manifestación de uno a la existencia del otro”. Hume, *A Treatise*, 403-404; Hume, *Treatise*, 103; Hume, *Tratado*, 171-172.

111 Hume, *A Treatise*, nota añadida por Hume en su Apéndice al Libro tercero. Hume, *A Treatise*, 368; Hume, *Treatise*, 638-639; Hume, *Tratado*, 120-121. Y según esta misma nota: “Mientras limitemos nuestras especulaciones a la *aparición* sensible de los objetos, sin entrar en disquisiciones sobre su naturaleza y operaciones reales, estaremos libres de toda dificultad, y ningún problema nos pondrá en apuros (...) Si llevamos nuestra investigación más allá de la manifestación sensible de los objetos, me temo que la mayoría de nuestras conclusiones estén llenas de escepticismo e incertidumbre”. Por otro lado, en la Parte IV del libro primero del *Tratado*, a un “escepticismo total” opone Hume la naturaleza, a través de las creencias. Hume, *A Treatise*, 474 ss.; Hume, *Treatise*, 183 ss.; Hume, *Tratado*, 271ss. A lo que Hume se opone con su escepticismo, que para él vendría a ser equivalente a una actitud de “modestia” y precaución, un “ponernos en guardia”, es a un espíritu dogmático. Hume, *A Treatise*, 552-553; Hume, *Treatise*, 274; Hume, *Tratado*, 383. Sobre el escepticismo de Hume, cf. también la sección XII del *Enquiry*.

112 Hume, *An Enquiry*, 6; Hume, *Enquiry*, 10; Hume, *Investigación*, 23.

113 Hume, *An Enquiry*, 6; Hume, *Enquiry*, 10; Hume, *Investigación*, 23.

114 José Gómez Caffarena, *Metafísica Fundamental* (Madrid: Revista de Occidente, 1969), 28.

115 Sobre el naturalismo de Hume y los estudios más relevantes al respecto, cf. Felix Duque, “Estudio preliminar” a Hume, *Tratado*, XV ss. Para una contraposición entre las interpretaciones

Por otro lado, su análisis de la sensibilidad humana puede ser completado con otros elementos. Zubiri, por ejemplo, ha mostrado que la sensibilidad humana, en lo que tiene de específicamente de humana, se distingue radicalmente de la sensibilidad animal¹¹⁶.

A ello cabe añadir que la experiencia no se agota en la percepción sensible o en los datos de los sentidos, sino que la experiencia es también experiencia de la conciencia; por ejemplo, de la conciencia moral, desde la que cabe acceder a las realidades últimas.

En todo caso, no creo que la filosofía de Hume deba ser interpretada necesariamente desde la posición neopositivista de una eliminación de la metafísica. A mi juicio, es más justo interpretarla como expresión del ideal ilustrado de la autonomía de la razón, la libertad de pensamiento¹¹⁷ y la tolerancia, a la que Hume alude incluso en sus escritos más teóricos.

El problema es que Hume, como otros representantes de la modernidad, entendieron la razón desde el canon de la nueva ciencia, que veían como el modelo ejemplar de conocimiento y con la que la metafísica era vejatoriamente comparada.

Ahora bien, la razón metafísica no debe reducirse, a mi modo de ver, a la razón científica, en el sentido de la ciencia experimental moderna, pues ésta deja sin respuesta, debido a las propias peculiaridades de su método y a los objetivos que persigue, las grandes preguntas, las preguntas últimas que, inevitablemente, se plantean a la *naturaleza humana*; precisamente, a la naturaleza humana.

Lo que sí ha puesto de relieve Hume son las consecuencias que se siguen de reducir la razón a una razón exclusivamente matemática y experimental: es decir, su empirismo consecuente lleva a un escepticismo.

naturalista y escéptica de Hume, y la tesis de una compatibilidad entre ambas cf. Jaimir Conte, “A natureza da filosofia de Hume”, *Princípios: Revista de Filosofia* 17 (2010): 211-236.

116 Cf. Zubiri, *Inteligencia*, 54ss.

117 Como indicábamos más atrás, en el “Prefacio” del *Abstract* Hume articula explícitamente su *Tratado* en el marco de los ideales ilustrados: “El libro me ha parecido tener un tal aire de singularidad y novedad como para llamar la atención del público; especialmente si se reparase en que, como el Autor parece insinuar, de ser aceptada su filosofía tendríamos que alterar desde sus cimientos la mayor parte de las ciencias. Empresas de semejante audacia son siempre ventajosas en la república de las letras, porque sacuden el yugo de la autoridad, acostumbra a los hombres a *pensar por sí mismos*, ofrecen nuevas sugerencias que los hombres de genio pueden llevar adelante, y, por su genuina actitud de oposición, ilustran puntos allí donde nadie sospechara antes dificultad alguna”. Hume, *Abstract*, “Prefacio”, sin pág.; la cursiva es nuestra. En la *Crítica de la razón pura*, especialmente en la “Disciplina de la razón pura”, Kant también sitúa su crítica a la metafísica dogmática y su programa de una crítica de la razón pura en el marco de la Ilustración. Cf. Kant, *KrV*, A 752 / B 780.

Pero, al mismo tiempo, con ello, ha contribuido, de un modo u otro, a impulsar a la filosofía hacia la exigencia de una ampliación del concepto mismo de razón y hacia la necesidad de descubrir y legitimar tipos de experiencia distintos de la experiencia científica y acordes con la búsqueda filosófica. Kant y Husserl, por ejemplo, serían dos importantes exponentes al respecto.

BIBLIOGRAFÍA

- Andaluz, Ana María. “El giro gnoseológico-crítico de la Filosofía Primera. Pérdidas y rendimientos”. En *La Filosofía primera*, editado por Ildefonso Murillo, 33-53. Madrid: Ediciones Diálogo Filosófico, 2012.
- Ayer, Alfred Jules. *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1977.
- Ayer, Alfred Jules, comp. *El positivismo lógico*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Carnap, Rudolf. “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”. En *El positivismo lógico*. Compilado por Alfred Jules Ayer, 66-87. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Conill, Jesús. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- Conte, Jaimir. “A natureza da filosofia de Hume”. *Princípios: Revista de Filosofia* 17 (2010): 211-236.
- Gómez Caffarena, José. *Metafísica Fundamental*. Madrid: Revista de Occidente, 1969.
- Habermas, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, & 39*. En *Gesammelte Werke*. Bd. 19. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Düsseldorf: Felix Meiner Verlag, 1989.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Introducción de Francisco Larroyo, cuarta edición. México: Editorial Porrúa, 1980.
- Hume, David. *An Abstract of a Book lately Published; Entitled, A Treatise of Human Nature. &c. Wherein The chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained*. London: Printed for C. Borbet, 1740.

- *An Enquiry Concerning Human Understanding*. En Hume, David. *The philosophical Works, Vol. IV*. Editado por Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1964.
- *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*, en En Hume, David. *The philosophical Works, Vol. I*. Editado por Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1964.
- *Compendio de un Tratado de la naturaleza humana 1740. Un Panfleto, hasta ahora desconocido, por David Hume*, introducción de J. M. Keynes y P. Sraffa, edición bilingüe de Carmen García y Antonio García. Valencia: Revista Teorema, 1977.
- *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*. Editado por Lewis Amherst Selby Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- *Enquiry Concerning Human Understanding*. En Hume, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Editado por Lewis Amherst Selby Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducido por Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- *Tratado de la naturaleza humana*. Traducido por Félix Duque Madrid: Tecnos, 2008.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. En *Husserliana VI*. Editado por Walter Biemel, 365-386. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954.
- *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología transcendental*. Traducción y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft (1787)*. En *Kant's gesammelte Schriften. Kant's Werke. Band III*. Editado por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer, 1904.
- *Kritik der reinen Vernunft (1781)*. En *Kant's gesammelte Schriften. Kant's Werke. Band IV*. Editado por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1-252. Berlin: Georg Reimer, 1911.

- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. En *Kant's gesammelte Schriften. Kant's Werke. Band IV*. Editado por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 253-384. Berlin: Georg Reimer, 1911.
 - *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*. En *Kant's gesammelte Schriften. Band XX. Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VII*. Editado por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 255-332. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1942.
 - *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolf*. Traducido por Félix Duque. Madrid, Tecnos, 1987.
 - *Prolegómenos a toda metafísica futura*. En *Immanuel Kant I*. Traducido por Julián Besteiro, revisión y notas José Luis Villacañas. Madrid: Editorial Gredos, 2010.
- Malherbe, Michel. *Kant ou Hume. La raison et le sensible*. Paris: J. Vrin, 1980.
- Noxon, James. *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- Paredes, María del Carmen. “El escepticismo en la *Fenomenología del espíritu*”. En *Liberación y constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*. Editado por Mariano Álvarez y María del Carmen Paredes, 101-114. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2010.
- Pérez, Bernardo. “David Hume y la religión. Crítica a las pruebas de la existencia de Dios”. *Cauriensia* I (2006): 119-151.
- *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe*. Murcia: Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM, Editorial Espigas, 2009.
- Rábade, Sergio. *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid: Gredos, 1975.
- Schlick, Moritz. “El viraje de la filosofía”. En *El positivismo lógico. Primera reimpresión de la primera edición 1965*. Compilado por Alfred Jules Ayer, 59-65. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Tasset, José Luis y Raquel Díaz. “Addenda 2011-2015. David Hume. Una bibliografía de ediciones españolas e iberoamericanas”. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* 67 (2016): 179-188.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad* Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1980

– *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Madrid: Alianza editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2009.